

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/348973624>

Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez

Article · February 2006

CITATION

1

READS

56

1 author:



Leopoldo José Prieto López

Universidad Francisco de Vitoria

95 PUBLICATIONS 35 CITATIONS

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Estudios kantianos: Suárez, la Schulmetaphysik alemana y Kant [View project](#)



Estudios leibnizianos [View project](#)

Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez

Leopoldo Prieto

Profesor de Historia de la Filosofía moderna en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

I. Prenotando

En los últimos años se ha suscitado un renovado interés por el estudio de Suárez. Dos han sido los filósofos que en mayor medida lo han provocado: Heidegger y Zubiri. Desde que estos filósofos reclamaron mayor atención para Suárez, el interés sobre éste no ha dejado de crecer.

Ya en *Ser y tiempo* (1927) advertía Heidegger que con las *Disputationes metaphysicae* se había operado el traspase de la vieja ontología griega a la moderna filosofía trascendental e incluso hasta la misma *Ciencia de la lógica* de Hegel¹.

Sólo unos años después, en 1935, se sumaba Zubiri a la misma opinión al ponderar el decisivo papel desempeñado por Suárez en la historia del pensamiento en general. Decía así: “Desde sus más antiguas direcciones árabes y cristianas hasta el giro nominalista que adoptó francamente en el siglo XIV, y revistió caracteres inundatorios en el XV y XVI, no ha dejado escapar Suárez ninguna idea u opinión esencial de la tradición filosófica. Pero no se trata de un simple repertorio. La sistematización a que ha sometido estos problemas, y su originalidad al repensarlos, han traído como consecuencia que el pensamiento antiguo continúe en el seno de la naciente filo-

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, § 6, Madrid 1989, p. 32. Más adelante, en 1954 en *Superación de la metafísica* se decía: “La transformación de la *enérgeia* en *actualitas* y *realidad* ha ocultado todo lo que se contenía en la noción de *enérgeia* *Superación de la metafísica*, en “Conferencias y artículos”, Barcelona 1994, p. 68”. Finalmente, en *Nietzsche* (1961), una de sus últimas obras, determinaba Heidegger con más precisión en qué consistía el traspase mencionado en *Ser y tiempo*: la *enérgeia* aristotélica (acto) habría adoptado por medio de Suárez la forma de *actualitas*, es decir, de una existencia (existencia) entendida como la posición en la realidad (o causación) de “algo” previamente determinado por su contenido eidético. Y la *actualitas* no es otra cosa que *causalitas*, es decir, aquel efecto que procede la acción divina creadora que pone una esencial ideal fuera de la nada (cfr. *Nietzsche*, Milano 1994, cap. VII: “La metafísica como historia del ser: [...] 2. La transformación de la *enérgeia* en *actualitas*”).

sofía europea del siglo XVII y haya entregado a ella muchos de los conceptos sobre los que se halla asentada”².

A partir de unas opiniones de filósofos tan autorizados, una cantidad considerable de bibliografía ha dirigido su atención hacia Suárez. Según la exhaustiva “Bibliographia suareciana” de J. Schmutz son 632 los títulos concernientes a Suárez publicados desde 1936 hasta hoy³.

Prueba de este renovado interés por Suárez, bástenos con mencionar la reciente obra de Jacob Schmutz en homenaje a Salvador Castellote Cubells, *Francisco Suárez: Der ist der Mann*. En el prefacio de esta obra, a cargo de Schmutz, se lee: “Las preciosas palabras que Xavier Zubiri nos ha hecho llegar, recogidas en sus conversaciones con Martin Heidegger, expresan magníficamente y justifican el título de este volumen: *Francisco Suárez: Der ist der Mann*. La expresión puede querer decir muchas cosas, en la medida en que se trata a un mismo tiempo de una constatación y de un veredicto. De una constatación, en primer lugar, porque Suárez es con toda seguridad el hombre que, desde la tradición escolástica, mejor nos permite comprender el paso desde la filosofía medieval a la así llamada filosofía moderna, de lo que ya se había dado cuenta el gran medievalista francés, Étienne Gilson. Pero desde el espíritu de Heidegger la frase tenía otro significado. *He aquí al hombre* podría ser tanto como decir: *He aquí al hombre que hay que abatir*, porque para el maestro de Marburg, es precisamente en la *Disputationes metaphysicae* donde se había sistematizado perfectamente la constitución onto-teológica de la metafísica occidental, que él mismo tenía la ambición de destruir. El ser del que habla la metafísica de Suárez no es, a los ojos de Martín Heidegger, otra cosa que un ser sometido a lo que él considera como las dos consecuencias fundamentales de la metafísica occidental: ya sea la reducción del ser a un simple producto [...] ya sea la reducción del ser a un simple objeto de representación a partir de un pensamiento”⁴.

² X. ZUBIRI, *Advertencia preliminar*, de “Francisco Suárez, Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente”, traducción del latín, introducción y advertencia de Xabier Zubiri, en “Revista de Occidente”, Madrid 1935, pp. 127-128.

³ J. SCHMUTZ, con la colaboración de S. CASTELLOTE CUBELLS, en *Scholasticon*, <<http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/>>

⁴ J. SCHMUTZ, *Prefacio: Abatir o ensalzar a Francisco Suárez*, en “Francisco Suárez: Der ist der Mann”, Valencia 2004, pp. 6-7.

Francisco Suárez: éste es el hombre. ¿Una constatación o un veredicto? ¿Ensalzamiento o humillación de Francisco Suárez? Este artículo trata de mostrar que en la balanza de la historia de las ideas las razones del primer motivo pesan más que las del segundo.

II. Vida y pensamiento del padre Francisco Suárez, s.j.

Suárez es el autor más insigne de la escolástica renacentista. Hijo de la España del siglo de oro refleja en su filosofía una amplitud de miras y una grandeza arquitectónica que sólo la pujanza espiritual puede producir. Es el tiempo de Felipe II y de *El Escorial*, de Miguel de Cervantes y de *El Quijote*, de Lope de Vega y Calderón de la Barca, de Velázquez y Murillo. La universidad de Salamanca, en la que ha recibido su formación el joven Francisco Suárez, se encuentra en el auge de su esplendor.

1. Primeros años

Francisco Suárez nació el 5 de junio de 1548 en Granada, cincuenta y dos años después de que tras las Capitulaciones de Santa Fe, la ciudad pasara de nuevo a la España cristiana. Segundo de los ocho hijos del matrimonio de Gaspar Suárez y Antonia Vázquez de Utiel, a la edad de 10 años, en vista de sus buenas disposiciones para la vida eclesiástica, piedad e interés por el estudio, fue encaminado hacia la vida eclesiástica. En el momento de elección de la universidad sus padres estimaron preferible enviarlo a la prestigiosa universidad de Salamanca, la más renombrada por entonces en España, en vez de retenerlo junto a sí en la recién fundada universidad de Granada, en la que Gaspar Suárez había estudiado derecho civil y canónico. Adolescente, a la edad de 13 años, ingresó Francisco Suárez en la facultad de derecho de Salamanca. El estudio del derecho dejará una huella profunda, que se manifestará más tarde en la amplia producción teológica moral.

2. Adolescencia y primeros estudios

A los 16 años, en 1564, junto a otros cincuenta estudiantes de la Universidad, solicita el ingreso en la naciente Compañía de Jesús. Pero de entre todas las solicitudes la de Suárez fue la única rechazada. La razón de la negativa no fue la falta de virtudes, sino del talento necesario para afrontar con éxito los estudios propios de la Orden. Habiendo iniciado demasiado temprano los estudios jurídicos, sus resultados no habían sido brillantes. Pero las insistentes peticiones de admisión terminaron por mover la balanza a su favor.

Fue entonces enviado a Medina del Campo para realizar el noviciado. Después de probada la madurez del adolescente a sólo tres meses del ingreso en el noviciado, con 17 años de edad, fue enviado a Salamanca a comenzar los estudios de filosofía, en los que de nuevo volvió a experimentar dificultades. Tales fueron los problemas encontrados, que solicitó de los superiores la renuncia a los estudios filosóficos, lo que, si hubiera sido concedido, habría supuesto la renuncia al sacerdocio y la permanencia en la Orden en calidad de hermano coadjutor o lego. Pero de improviso el joven Suárez, por un favor atribuido por él mismo a la Virgen María, cambiaron las tornas, y de atrasado pasó a ser el alumno más aventajado de entre sus compañeros jesuitas, lo que le valió el nombramiento de repetidor de las lecciones. A ellas asistió Gregorio de Valencia (1550-1603) futuro fundador y profesor de las universidades jesuíticas de Dillingen e Ingolstadt en Alemania.

3. Inicio del magisterio jesuítico

Tras dos años de filosofía dio comienzo a la teología a la edad de 19 años. Todavía bajo el impulso impreso a los estudios de Teología por Francisco de Vitoria, Suárez comenzó la teología bajo la guía de un discípulo de Vitoria, Juan Mancio, dominico como éste y émulo de santo Tomás y de Cayetano. Terminados a la edad de 22 años los estudios de Teología, fue destinado durante cuatro años a la enseñanza de la filosofía a los jesuitas de Salamanca y Segovia. Tal era el modo de encaminarse a la docencia de la teología, a la que dedicó el resto de su vida, de 1574 a 1617. Posteriormente le fue asignada la enseñanza de la teología primero en Valladolid, todavía entre jesuitas, como comentador de la *Summa theologiae* de santo Tomás. Finalmente en 1579, a la edad de 30 años, fue llamado a Roma para ocupar la cátedra de teología del Colegio Romano, donde encontró y tuvo como compañeros a Bellarmino, Clavio, Torsellini. Entre sus discípulos en Roma se contaron Lessio y Vitelleschi, futuro general de la Compañía.

4. El magisterio definitivo: Roma, Alcalá, Salamanca, Coimbra

Permaneció en Roma por cuatro años. Pero a la debilidad de su condición física, se unía un clima que mal convenía a su salud resquebrajadiza. Los superiores pensaron entonces en un cambio con el profesor de teología de Alcalá de Henares, el padre Gabriel Vázquez. Después de cinco años de enseñanza teológica en Alcalá, en 1590, comenzó, a ruegos de los superiores y compañeros, la publicación de su voluminosa obra escrita, que en la

edición de L. Vives llega a 28 volúmenes. Su primera obra fue un comentario a las 26 primeras cuestiones de la *tertia pars* de la *Summa theologiae* de santo Tomás, al que puso por título: *De Verbo incarnato*. La obra fue un completo éxito. Dos años más tarde publicó la continuación al comentario anterior, titulada *De mysteriis vitae Christi*.

El P. Gabriel Vázquez, después de 6 años de estancia como profesor en Roma, regresaba a Alcalá. Pero entre Suárez y Vázquez habían surgido ya algunas diferencias de criterio y de temperamento, y a pesar de la virtud de ambos, la diferencia de caracteres contribuía a la dificultad del trato: Vázquez, vivacísimo y audaz; Suárez, tímido y sensible. Suárez fue entonces destinado a Salamanca en 1593. En 1595 publicó la tercera parte del comentario a la *tertia pars* de la *Summa*. Y dos años más tarde, en 1597, año memorable para la historia de la filosofía, fueron publicadas las *Disputationes metaphysicae*.

Pero su fama y su notoriedad como teólogo y filósofo para entonces ya habían llegado a la corte. Felipe II, que extendía ahora su potestad también a Portugal, unida a España, le encomendó la primera cátedra de teología de la Universidad de Coimbra, ciudad en la que permaneció ya hasta su muerte. Y aunque Suárez presentó al rey las razones que lo disuadían de aceptar la cátedra, el rey, después de un cierto tiempo, le obligó a obedecer. Así Coimbra se convirtió en la Universidad desde la que el padre Francisco Suárez irradió al mundo la altura incomparable de su ciencia teológica, filosófica y jurídica.

5. Las “*Disputationes metaphysicae*”: la necesidad de una filosofía que preceda a la teología

5.1. Del proyecto de un opúsculo para aclarar algunas cuestiones cristológicas a las “*Disputationes metaphysicae*”

La primera obra publicada por Suárez fue un comentario a la *tertia pars* de la *Summa Theologiae* de santo Tomás. Constaba esta obra de los comentarios a las 26 primeras cuestiones con las que inicia san Tomás el tratado del Verbo Encarnado. Estos comentarios, fruto de las lecciones tenidas en Alcalá sobre la materia explicada en los años 1584 y 1585, recibieron posteriormente la forma definitiva con el título *Tractatus de Verbo incarnato*.

En la sección tercera de la disputa séptima de esta obra explica Suárez, a propósito de lo que constituye el término propio de la Encarnación, que

es imprescindible determinar con precisión el sentido de términos tales como “subsistencia” e “hipóstasis”. Dice al respecto: “Lo que en latín se dice *subsistencia*, en griego se dice *hipóstasis*. De estos términos y de su etimología se dirá más en la disputa acerca de la esencia, existencia y subsistencia de la criatura”. Tales materias, advierte Suárez, “son cosas que se han de explicar en una disputa propia que añadiremos al final de esta obra”⁵. Sin embargo, el opúsculo planeado, que debería llevar por título “*De essentia, existentia et subsistentia*”, nunca fue llevado a término.

La razón de por qué no se realizó no es difícil de intuir. La consideración detallada de estas altas nociones metafísicas terminaría exigiendo de nuestro autor la interrupción del comentario teológico de la Encarnación, para que la discusión metafísica, emprendida con una finalidad propedéutica a la teología, no interfiriera en la explicación de los misterios de la fe. Así, para no entorpecer con prolijas disquisiciones sobre metafísica sus estudios teológicos, decidió escribir separadamente la parte de metafísica que se requería como fundamento para el estudio del misterio de la Encarnación⁶. Ya en la segunda edición del *Tractatus de Verbo incarnato* advertía el pensador granadino que de los términos “*subsistencia*” e “*hipóstasis*”, así como de sus respectivas etimologías, “se dirá más en las *disputas metafísicas*, que dentro de poco daremos a la luz pública”⁷. El cambio de plan ya estaba decidido. Nuevas alusiones en el mismo sentido se contienen en las ediciones sucesivas de este mismo *Tractatus*.

El cambio, pues, es evidente: de lo que iba a ser una breve disputa, adjunta a una obra teológica, se ha pasado a un tratado independiente, completo y sistemático de metafísica que resultará ser nada menos que las *Disputationes metaphysicae*. No deja de ser interesante el dato, sobre todo para la teología, de que en la génesis del “primer tratado sistemático de metafísica” de Occidente, como son las *Disputationes metaphysicae*, se encuentren unos argumentos de naturaleza teológica, y más en concreto cristológica. El proyectado opúsculo “*De essentia, existentia et subsistentia*”, pensado como instrumento auxiliar de la explicación de la ontología de Cristo, ha dado origen a una obra monumental de la historia del pensamiento.

⁵ *Tractatus de Incarnatione*, disp. VII, sec. 3, nota 1^a.

⁶ Cfr. J. ITURRIOS, *Estudios sobre la metafísica de Suárez*, Madrid 1949, p. 28.

⁷ *Tractatus de Verbo incarnato*, 2^a ed., 2, 2. La cursiva es mía.

Más adelante, en la tercera edición del *Tractatus de Verbo incarnato*, Suárez mismo retorna sobre el cambio de plan, explicando el motivo, que no es otro sino que la exposición rigurosa del significado del término *hipóstasis* “depende de tres cuestiones metafísicas, que hemos juzgado deber relegar a una obra propia sobre la ciencia metafísica, que, según espero, publicaremos en breve, en la cual intentaremos declarar y persuadir todos los principios metafísicos que tanto en este como en otros libros teológicos suponemos”⁸.

Con ello conocemos ya el destino del opúsculo, que proyectado con fines aclaratorios del tratado de la Encarnación, terminó convirtiéndose en las *Disputationes metaphysicae*, cuya publicación tuvo lugar en 1597 en Salamanca en la imprenta de los hermanos Juan y Andres Reanut.

Las indicaciones proporcionadas por Suárez en el *De Verbo incarnato* sobre el modo adecuado de tratar las cuestiones metafísicas como propedéutica a la teología se ven, por su parte, plenamente confirmadas en las *Disputationes metaphysicae*. La obra se abre justamente con la siguiente afirmación: “Es imposible que llegue a ser buen teólogo quien antes no ha sentado sólidamente los fundamentos de la metafísica”⁹.

5.2. Un importante principio metodológico: “la necesidad de la precedencia de la filosofía en el quehacer teológico”

La continuidad perfecta entre el inconcluso opúsculo *De essentia, existentia et subsistentia* y las *Disputationes metaphysicae* se manifiesta con claridad ya desde la primera frase con la que se da inicio a esta obra. Dice así nuestro autor: “Como es imposible que llegue a ser buen teólogo quien antes no ha sentado sólidamente los fundamentos de la metafísica, por lo mismo he creído importante, cristiano lector, ofrecerte previamente esta obra que, debidamente elaborada, pongo ahora en tus manos, antes de escribir los *Comentarios teológicos*, de los que parte vieron ya la luz, parte me esfuerzo en terminar lo antes posible, con la gracia de Dios”¹⁰. La mención de los “Comentarios teológicos” es una clara referencia a las cuestiones de naturaleza cristológica de comentario a la *tertia pars* que han debido ser interrumpidas.

⁸ *Tractatus de Verbo incarnato*, 3^a ed., 8, 4.

⁹ DM, *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*: “Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta [...].”

¹⁰ DM, *Ratio ad lectorem*. La cursiva es mía.

Si, como Suárez dice, “es imposible llegar a ser un buen teólogo sin haber sentado primero los sólidos fundamentos de la metafísica”, es manifiesta la oportunidad de la interrupción de los *Comentarios teológicos*, haciéndolos preceder propedéuticamente de una obra de metafísica. Con todo, por ahora Suárez ha sentado únicamente el principio de “la necesidad de un estudio precedente de la filosofía sobre la teología”, pero no nos ha dado su justificación. Por tanto, es menester preguntarse por qué es imposible ser un buen teólogo sin conocer la metafísica.

La justificación de este principio la expone nuestro autor sin demora. “Cada día, sin embargo, veía con más claridad cómo la Teología sobrenatural y divina precisa y exige ésta natural y humana”¹¹; es decir, que en el cultivo de estas dos ciencias, la teología sobrenatural y la metafísica (a la que llama “teología natural y humana”), le corresponde a ésta situarse en el inicio y servir a aquélla, porque debiendo ser “nuestra filosofía [...] cristiana y sierva de la Teología divina”, conviene que sea expuesta con anterioridad. Así pues, la filosofía debe ser expuesta antes de adentrarse en el estudio de la teología. Pero por qué esto debe ser así no lo ha dicho aún Suárez. Preguntémonos entonces, por qué es *de necesidad* que “el estudio de la filosofía preceda a la teología”. ¿Por qué “es imposible que llegue a ser buen teólogo quien antes no ha sentado sólidamente los fundamentos de la metafísica”?

5.3. Fe y razón, teología y filosofía

Es necesario avanzar por entre las páginas iniciales de la *Disputationes metaphysicae* para hallar una respuesta a esta pregunta. La justificación se encuentra en el *Proemio*, donde se expone una justificación pormenorizada de dicha cuestión.

La posición de Suárez en realidad no es nueva, sino que retoma la vieja cuestión de la relación entre fe y razón. Suárez asume implícitamente la doctrina anselmiana de la teología como “la fe que busca la inteligencia” (*fides quaerens intellectum*) en su concepción de la relación entre teología y metafísica. Teología y metafísica (o filosofía) no son otra cosa que el desarrollo y la elaboración sistemáticos de la fe y la razón. Pero con una salvedad, a saber, que si la filosofía es el desarrollo sistemático únicamente de la razón, la teología no lo es únicamente de la fe, si, como reza el principio

¹¹ DM, *Ratio ad lectorem*: “In dies tamen luce clarius intuebar, quam illa divina ac supernaturalis Theologia hanc humanam et naturalem desideraret ac requireret”.

anselmiano, “la fe busca la razón” (*fides quaerens intellectum*). Por tanto a la fe interesa positivamente asumir en su interior la filosofía (eso y no otra cosa es la teología), de la que recibe al menos dos *servicios*: la elaboración sistemática del dato sobrenaturalmente revelado y la penetración racional en el mismo, en la medida de lo posible a la razón del cristiano, que es una razón impulsada e iluminada por la fe. Dicho brevemente: la fe puede darse sin la razón (es el caso del fideísmo), pero no la teología. La filosofía, por tanto, entendida como elaboración sistemática de la razón, pertenece intrínsecamente al patrimonio de la teología. Ésta, y no otra, es la razón de la *necesidad* de la precedencia de la filosofía sobre la teología.

En síntesis la respuesta de Suárez se reduce a lo siguiente. Como quiera que la “teología divina y sobrenatural” se alimenta de la revelación divina como de su fuente, pero no se limita a ella, antes bien añade a su caudal la luz de la razón, la cual como un ministro o servidor se esfuerza en ilustrar racionalmente las verdades reveladas, es, pues, *de necesidad* que el teólogo se halle instruido en el conocimiento de aquella ciencia, la metafísica, que ocupa el primer lugar en el concierto de las ciencias humanas. Dos razones ulteriores propone Suárez en confirmación de lo anterior. La primera es que la metafísica “es la [ciencia] que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas”; y la segunda es que es precisamente ella, la metafísica, “la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, que en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia”¹².

¹² DM, *Proemium*: “Aunque la teología divina y sobrenatural se apoya en la divina iluminación y principios revelados por Dios, supuesto que se ha de completar con el discurso y raciocinio humano, se ayuda también de las verdades conocidas por la luz natural, y de ellas usa como de ministros e instrumentos para llevar a término sus razonamientos e ilustrar las divinas verdades. Pero entre todas las ciencias naturales, aquella que ocupa el primer lugar y obtuvo el nombre de filosofía primera, es la que principalmente ayuda a la teología sobrenatural; ya porque es la que más se acerca al conocimiento de las cosas divinas, ya también porque es ella precisamente la que explica y confirma los principios naturales que abarcan todas las cosas y que, en cierto modo, sustentan y mantienen toda ciencia” (“Divina et supernaturalis theologia, quamquam divino lumine principiisque a Deo revealatis nascitur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis iuvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tamquam ministris et quasi instrumentis utitur. Inter omnes autem naturales scientias, ea quae prima omnium est et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confimat, quae res universas comprehendunt omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant”).

Ahora tenemos, por tanto, la razón cumplida de por qué “es *imposible* que sea buen teólogo quien antes no ha sentado sólidamente los fundamentos de la metafísica”. Antes hemos hablado positivamente de *necesidad* de la precedencia de la filosofía sobre la teología. Ahora lo hacemos negativamente hablando de *imposibilidad*. Así pues, de la intrínseca relación que, según Suárez, une teología y filosofía (o metafísica) se sigue la imposibilidad de “tratar aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde” sin el *servicio* y la ayuda de la metafísica, pues “se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquellos, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de estos”¹³.

Suárez ha justificado con filosófica precisión el principio según el cual “la filosofía debe preceder necesariamente a la teología”. Además, de este

¹³ DM, *Proemium*: “Y como con frecuencia, en medio de las disertaciones acerca de los divinos misterios, se me presentasen estas verdades metafísicas, sin cuyo conocimiento e inteligencia difícilmente, y casi en absoluto, pueden ser tratados aquellos divinos misterios con la dignidad que les corresponde, me veía obligado a menudo o bien a entremezclar problemas menos elevados con las cosas divinas y sobrenaturales, cosa que resulta incómoda al que lee y de escasa utilidad, o bien, con el fin de evitar este obstáculo, a proponer brevemente mi parecer sobre dichos puntos, exigiendo de esta forma una fe ciega del que lee, lo cual no sólo era molesto para mí, sino que también a ellos les podría parecer con razón intempestivo; efectivamente, se hallan de tal forma trabadas estas verdades y principios metafísicos con las conclusiones y discursos teológicos, que si se quita la ciencia y perfecto conocimiento de aquéllas, tiene necesariamente que resentirse también en exceso el conocimiento de éstas. Llevado, pues, por estas razones y por el ruego de muchos, determiné escribir *previamente* esta obra, en la cual incluyese todas las disputaciones metafísicas, sujetas al método expositivo que fuese más conveniente para su comprensión y para su brevedad y que sirviese mejor a la sabiduría revelada”. (“Cum enim inter disputandum de divinis mysteriis haec metaphysica dogmata occurrent, sine quorum cognitione et intelligentia vix, aut ne vix quidem, possunt altiora illa mysteria pro dignitate tractari, cogebat saepe aut divinis et supernaturalibus rebus inferiores quaestiones admiscere, quod legentibus ingratum est et parum utile; aut certe, ut hoc incommodum vitarem, in huiusmodi rebus sententiam meam breviter proponere et quasi nudam fidem in eis a legentibus postulare. Quod et mihi quidem molestum, et illis etiam importunum videri merito potuisset. Ita enim haec principia et veritates metaphysicae cum theologicis conclusionibus ac discursibus cohaerent ut si illorum scientia ac perfecta cognitio auferatur, horum etiam scientiam nimium labefactari necesse sit. His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus *praescribere* decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae metodo complecteret quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat magis”).

modo ha mostrado tanto la oportunidad de la interrupción de los *Comentarios teológicos* de la *Summa Theologiae* como la extraña aventura del “cambio de plan” de un breve opúsculo de propedéutica a la cristología que terminó convirtiéndose en la opera magna que son las *Disputationes metaphysicae*.

Pero la relación entre filosofía y teología, y más ampliamente entre razón y fe, que se había considerado en el comienzo de las *Disputationes metaphysicae* dejaba entrever nuevas y más difíciles dimensiones de un problema verdaderamente crucial en la teología – la “crux theologorum” ha sido llamada – como es la relación entre naturaleza y gracia, y más en concreto entre libertad y gracia. Esta es la cuestión candente a fines del siglo XVI que fue llamada *de auxiliis*, y que dadas las diferencias de opiniones teológicas en liza y de filosofías subyacentes, dio ocasión a una áspera *disputa*, la “disputa de auxiliis”.

6. Suárez y la “disputa de auxiliis”: libertad y gracia en el obrar humano

Por la época de su nombramiento como teólogo de Coimbra se había encendido una de las cuestiones teológicas más controvertidas de la historia de la teología, como fue el debate sobre la verdadera relación que, desde el punto de vista de la gracia, se da entre acción divina y libertad humana. Se trataba de la famosa disputa “de auxiliis”.

La polémica surgió cuando, publicado el libro de Luis de Molina, *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* (1588), el dominico Domingo Báñez acusó la obra de heterodoxa y de incurrir en el pelagianismo o al menos en el semipelagianismo. Ya en 1565 el jesuita Pedro de Fonseca había hablado de una *ciencia media*, por medio de la cual Dios conocería los acontecimientos que, dependientes de la libertad de las criaturas, acontecerían si se realizaran determinadas circunstancias. El nombre de *ciencia media* indicaba que se trataba de un tipo de conocimiento divino intermedio entre la *ciencia de visión*, por la que Dios conoce todo lo real (pasado, presente o futuro) y la *de simple inteligencia*, mediante la que conoce todo lo posible no llevado a la existencia en la creación. Los acontecimientos que Dios podría conocer por su medio no eran futuros, sino futuros posibles no realizados, es decir, los *futuribles*.

Con esta preparación, tras la publicación del libro de Molina, muchos jesuitas, algunos de la talla de Bellarmino, Lessio, Fonseca y Toledo, se pusieron de parte de éste, viendo en la *ciencia media* un medio capaz para

explicar la providencia divina en el orden natural y la predestinación en el orden sobrenatural. En cambio, un buen número de dominicos, con Báñez a la cabeza, reiteraban la doctrina clásica de santo Tomás de la *praedeterminatio physica*. Las acusaciones se cruzaron con vivacidad y dureza: los jesuitas eran acusados de pelagianos; los dominicos, de calvinistas. Como quiera que Báñez denunciara el libro de Molina, que había sido publicado con las debidas licencias eclesiásticas, ante la Inquisición y el Nuncio de la santa Sede, Molina respondió con igual moneda, denunciando a su vez el Comentario de Báñez a la *prima pars* de la *Summa theologiae*.

Entonces el Papa, Clemente VII, temiendo el cariz que los acontecimientos iban tomando, abocó a sí la causa, mandando que se recogieran los escritos que documentaban ambas posiciones y que fueran enviados a Roma. Entre dichos escritos había dos de Suárez en que se trataba la cuestión según la doctrina de la Compañía de Jesús. Una vez abocada la causa a Roma, los dominicos pidieron que se limitara al libro de Molina, mientras que los jesuitas pedían la inclusión en el proceso de todos los asuntos conexos, incluida la teología general de los dominicos. Tras nueve años de continuos debates, de 1598 a 1607, sin haber llegado a la condena del libro de Molina y sin ninguna formulación dogmática al respecto, la polémica fue zanjada autoritativamente por Paulo V, prohibiendo para lo sucesivo cualquier tratamiento de la cuestión.

Durante los años de la disputa Suárez publicó algunos escritos sobre la cuestión en litigio, manteniendo una posición semejante a Molina en lo relativo a la *ciencia media*, pero separándose de él, junto con Bellarmino y Acquaviva, el General de la Orden, en lo relativo a la predestinación, pues mientras estos defendían la tesis de la predestinación *ante previsa merita*, Molina, junto con Lessio, Vázquez y Valencia, defendían la predestinación *post previsa merita*.

Bajo la cuestión disputada *de auxiliis* latía un nuevo modo de concebir la naturaleza de la voluntad y de la libertad humanas, en sí mismas y frente a Dios. Influjos procedentes del agustinismo medieval, siempre más cordial que especulativo; la posición mantenida por el nominalismo de origen franciscano, tan favorable a una nueva valoración de la voluntad sobre el entendimiento; y el nuevo aire cultural del Renacimiento, con su característico optimismo antropológico, todo contribuía a una revisión en profundidad de lo que era el hombre en sí mismo y en la vida jurídica y política. Vamos ahora a ocuparnos del nuevo concepto de ley elaborado por Suárez bajo el influjo del “espíritu del tiempo”.

7. El “De legibus” y el concepto de ley

Durante los años de su magisterio conimbricense Suárez trató acerca de las más diversas cuestiones teológicas y canónicas. En 1602 publicó con el título de *De poenitentia* un volumen “desmedidamente extenso” (*insanae magnitudinis*), como reconoció el propio Suárez.

En 1603 se publicaba un tratado, el *De censuris*, y una respuesta al uso fraudulento que había hecho de esta obra la República de Venecia en la polémica que dirimía contra Roma, titulada *De immunitate ecclesiastica a Venetiis violata*, obra enviada a Paulo V y agradecida por éste como la obra de un “teólogo eximio y pío”, de donde procede para la historia el apelativo de Suárez como *Doctor Eximius*.

En 1612 sale a la luz una obra de dimensiones majestuosas de filosofía jurídica con el título de *De legibus*. La obra contiene un concepto de ley que todas las generaciones de jóvenes juristas han estudiado con pormenor. Frente a santo Tomás, para quien la ley se define a partir de cuatro elementos típicos como “una ordenación de la razón dirigida al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad” (*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*)¹⁴ (de los cuales, con todo, el más importante es el primero, en el que se hace constar que la ley es la “ordenación de la razón”, lo que permite excluir de la categoría de ley toda norma que atente contra el orden de la naturaleza y de la razón), propone Suárez un concepto de ley ciertamente diferente, como “el acto de la voluntad justa y recta mediante el cual el superior quiere obligar al inferior a hacer una determinada cosa”¹⁵.

Ha pasado ya mucho tiempo desde que Rommen advirtiera de que en la gnoseología de Suárez se encontraba el verdadero fundamento de su teoría jurídica y política. Una teoría del conocimiento que ponía el acento en el conocimiento de las “sustancias singulares”, se correspondía con la tendencia a subrayar la voluntad, la acción y la libertad del hombre. Sin duda que el influjo de Escoto, especialmente visible en la teoría suareciana de la individualización de cada entidad por sí misma, modificaba el tomismo tradicional, provocando en el campo social una acentuación de la dimensión individual y personal¹⁶.

¹⁴ *Summa Theologiae*, I-II^{ae}, q. 90, a. 4, co

¹⁵ *De legibus*, 1, 5, 24

¹⁶ H. A. ROMMEN, *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Francisco Suárez*, «Pensamiento», IV, 1948, pp. 494 e segg.

De esta potenciación de la voluntad humana, resultaba en definitiva la característica concepción suareciana de la ley, contra la que se ha dirigido frecuentemente la acusación de voluntarismo. En la determinación de si la ley consistía en un acto del intelecto o bien en un acto de la voluntad los tomistas no dudaban en atribuirle un carácter intelectual, mientras que los escotistas subrayaban la importancia del aspecto imperativo del que la ley era vehículo. No obstante el intento de Suárez de eludir la alternativa adoptando una tercera tesis según la cual la ley sería un acto en el que concurren ambas facultades, era claro que, dada la relevancia que en dicha definición se concede a la “voluntad legisladora”, su opinión era una modalidad de la adoptada por los escotistas. Los defensores de Suárez objetaban que el riesgo de voluntarismo quedaba conjurado mediante el uso en la definición de ley de los adjetivos de “justa y recta” aplicados al sustantivo “voluntad”.

Sea cual fuere la conclusión a la que se llegara en esta polémica, parece claro “que para Suárez la ley no se agota en la presentación de un dato positivo encuadrado en un orden racional, sino que necesariamente tiene que ser acompañada del acto imperativo de una voluntad, puesto que es el mandato lo que convierte la disposición legislativa en ley”¹⁷. Invirtiendo el planteamiento tomista al considerar como fuente primaria de la ley no un acto de la razón sino de la voluntad, Suárez atribuía así un valor decisivo tanto a la voluntad como a la libertad humanas. Para Suárez la ley no es una norma universal de justicia, sino el resultado de la decisión del legislador.

Del mismo modo que en la filosofía jurídica de Suárez la ley era entendida más como una decisión de la voluntad que como un acto del entendimiento, así también la filosofía política y sus objetos fundamentales (la comunidad política, el Estado, la delegación del poder, etc.) eran vistos a la luz de una antropología de signo moderadamente voluntarista. Nos adentramos ahora en la filosofía política de Suárez, que es probablemente la parte más brillante y más actual de su pensamiento. Nos consta ya que el primer interés cultivado por Suárez en su llegada, aún adolescente, a la Universidad de Salamanca, fue la filosofía jurídica y política. Ahora hemos de ver que en su última obra, la *Defensio fidei*, escrita en 1613, a cuatro años de su muerte, el gran filósofo y teólogo retornaba a sus intereses de juventud.

¹⁷ J. A. MARAVALL, *I pensatori spagnoli del secolo d'oro*, in “Storia delle idee politiche, economiche e sociali” (dir. L. Firpo), Torino 1989, p. 681.

8. La “*Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*” y la doctrina política de Suárez

8.1. El contexto de la obra

En 1613, habiendo accedido al trono de Inglaterra el hijo de María Estuardo y sucesor de la reina Isabel, Jacobo I, católico en un inicio, luego calvinista y, finalmente, anglicano, quiso obligar con juramento a todos los fieles católicos a reconocerlo como rey legítimo, al tiempo que negaba todo derecho de intervención del Papa, incluido el ámbito espiritual. A ello el papa, Paulo V, no podía responder más que de una manera, como efectivamente hizo, es decir, reprobando el juramento.

Haciendo suya la doctrina del “derecho divino de los reyes” y poniendo en consecuencia en práctica un tipo de gobierno absolutista en un país como Inglaterra, que mal podía soportarlo, dado el profundo arraigado en las bases constitucionales que desde la Edad Media habían regido el equilibrio entre sus poderes políticos, Jacobo I cometía un error trágico que terminaría en sangre con la revolución de Cromwell y la decapitación del sucesor de Jacobo, su hijo Carlos I.

Belarmino, por lo que se refería a los intereses de la Iglesia, había acudido en defensa del Papa, explicando los motivos del rechazo del juramento. Jacobo I, por su parte, hizo componer una defensa anónima que difundió por todas las cortes de Europa. Belarmino entonces respondió con otro escrito anónimo. El rey inglés replicó con una apología y el cardenal Belarmino compuso otra.

En este momento el nuncio del Papa en España apeló a Suárez para que interviniere sosteniendo la causa del Papa. Comenzó Suárez el trabajo, y a pesar de la presión ejercida por el rey inglés ante el rey de España para que la obra no fuera publicada, fue llevada a la imprenta en 1613 con un título lleno de audacia, que rezaba *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores*. El libro naturalmente fue condenado y dado a las llamas en Londres, como era de esperar. Pero también fue mandado quemar en París, dadas las ideas que sostenía, inaceptables tanto para el absolutismo como para el galicanismo franceses: soberanía popular y democracia, por un lado, junto al apoyo del poder indirecto del Papa en lo temporal y de la legítima defensa de los derechos del pueblo cuando el monarca se apartase de los términos del pacto de delegación del poder (con el consiguiente derecho de resistencia frente al monarca) eran doctrinas que en la corte de la Francia del momento no podían ser admitidas.

8.2. La “*Defensio fidei*” y la política de Suárez: soberanía popular, democracia y lucha contra el absolutismo

En la *Defensio fidei*, especialmente en su libro tercero, se contienen algunos de los textos mejor pensados y argumentados de la historia moderna de las ideas políticas. Sólo en Hobbes, aunque desde una perspectiva completamente opuesta, se alcanza un grado similar de coherencia lógica en el razonamiento político.

Un aspecto importante de la *Defensio fidei* es la huella que la concepción voluntarista ha dejado impresa en la teoría política de Suárez, así como antes veíamos en el concepto de ley del *De legibus*. En la doctrina política de Suárez la dirección voluntarista del pensamiento se advierte sobre todo en la teoría de la delegación o transmisión del poder que la comunidad realiza en manos del gobernante. Una comparación con santo Tomás nos ayudará de nuevo a comprender mejor el pensamiento de Suárez. El pacto de delegación era para santo Tomás un acto de concesión al príncipe de algunos *derechos objetivos* que derivan de la naturaleza misma de las cosas, siendo el poder político un elemento de la naturaleza misma de la vida social. En cambio, según Suárez, la comunidad, disponiendo libremente de un *derecho subjetivo*, trasmite el poder voluntariamente al gobernante, quien lo acepta igualmente de un modo libre y se obliga a ejercerlo en el porvenir. Así pues, el elemento decisivo de este pacto político es el vínculo que une estas dos voluntades: la del pueblo y la del gobernante, que más que atenerse a un orden abstracto lo establecen ellas mismas¹⁸.

En definitiva, la importancia atribuida a la libertad humana, aspecto característico de la teoría política de los pensadores de la Compañía de Jesús de este momento (sobre todo de Molina y Mariana, además de nuestro autor), hace que Suárez la ponga como elemento fundante de la vida política, privilegiándola incluso sobre determinados aspectos de la naturaleza humana que concurren a la formación de la vida política, que sin duda alguna reconoce. Dice así nuestro autor: “Formalmente considerado aunque este poder de gobierno procede sin duda de Dios, su transmisión a una persona concreta resulta de la concesión del propio pueblo, y en tal sentido es de derecho humano. El poder [del gobernante] será más o menos amplio de acuerdo con el pacto o convención que se haya establecido entre

¹⁸ Cfr. J. A. MARAVALL, p. 685.

el reino y el rey. Luego, hablando sencillamente, el poder proviene de los hombres"¹⁹.

8.2.1. El concepto de Suárez de la soberanía política ante el maquiavelismo y el absolutismo

Otorgando el pueblo el poder al gobernante, éste no está legitimado para obrar más allá o contra lo expresamente convenido en el pacto de delegación del poder político. Suárez no desconocía el riesgo del absolutismo, como hemos visto en la firme oposición demostrada a Jacobo I, ni el del maquiavelismo. Han transcurrido cien años de la publicación de *Il principe* y la polémica antimaquiavélica está lejos de haberse apaciguado. El gran valor concedido por Suárez a la voluntad y a la libertad tanto del súbdito como del gobernante no le lleva, sin embargo, a diferencia de Maquiavelo, a concebir el poder político como algo arbitrario o ajeno a cualquier limitación. En la encendida disputa desatada por *Il principe*, Suárez toma decididamente partido en su contra. En su opinión la pretensión del canciller florentino de la completa separación de moral y política (o de la subordinación de aquélla a ésta) es no sólo aberrante, sino inviable, porque un Estado fundado sobre tales cimientos estará permanentemente amenazado por la in tranquilidad y la sublevación. El Estado no es una realidad absoluta, como Maquiavelo ha pensado. La política de la "razón de Estado", en la que históricamente maquiavelismo y absolutismo se dan la mano, está abocada a largo plazo a su fracaso, porque la comunidad política, consciente de ser la última titular del poder, sabrá buscar la manera de restablecer la justicia violada so pretexto de cumplimiento de los intereses del Estado. El Estado no tiene más legitimación que la de servir como *medio* para subvenir a las necesidades de los miembros de la comunidad política y para alcanzar su perfeccionamiento humano. El Estado es servidor de la comunidad política, no al revés.

Por tanto, el Estado no es una realidad absoluta. Su naturaleza es de índole ministerial. Por ello, el poder que la comunidad delega en manos del gobernante no es ilimitado: he aquí las notas fundamentales que concurren en la magistral definición de Suárez de soberanía. Dice nuestro autor que "el poder civil se llama *supremo* [es decir, soberano] en su orden cuando, en este orden y en lo relativo a su propio fin, es la última instancia en su ámbito y en toda la comunidad que le está sujeta, de modo que las autori-

¹⁹ *De legibus*, 3, 4, 5.

dades subalternas que dispongan de algún poder en la comunidad [...] dependen del príncipe [es decir, del soberano], mientras que éste no está subordinado a superior alguno en lo que se refiere al gobierno político de los ciudadanos”²⁰.

Salta a la vista en esta definición la intención de limitar el poder político del gobernante. Las menciones del *orden* (con el que se distingue el orden terreno del orden espiritual), del *fin* (en la que se contiene una clara y decisiva alusión al bien común) y del *ámbito* de ejercicio (como encauzamiento de las diversas competencias jurisdiccionales) no tienen más sentido que indicar los límites de un poder político frecuentemente tentado, en aquel tiempo como hoy, de aspiraciones exorbitantes. El *maquiavelismo*, que hacía perfecta abstracción de la justicia y de la moral en el ejercicio de la política, y el *absolutismo* de aquellos monarcas que creían ser inmediatamente investidos por la fuerza de lo alto, son como la silueta en negativo del concepto suareciano de soberanía.

8.2.2. El origen del poder: la soberanía popular

Una vez determinada la propiedad del poder político que es la soberanía, procede Suárez a estudiar lo relativo al origen y al modo de ejercicio de este poder. En primer lugar se ocupa del origen del poder político.

Un capítulo del libro tercero de la *Defensio fidei* lleva por título “Si el poder político procede de Dios directamente o por institución divina”²¹. Podemos decir que la idea central de este tercer libro es que la soberanía política, aunque tiene su *origen* en Dios, quien la ha entregado a los hombres con el acto mismo de su creación, *reside* sin embargo en la comunidad política.

En la polémica sostenida con Jacobo I, comienza Suárez recordando que el poder político es conferido inmediatamente por Dios a los hombres unidos en el Estado (*in civitatem*) o comunidad política perfecta (*in perfectam comunitatem politicam*), no en virtud de una institución positiva o de un acto particular, sino de suyo, es decir, en virtud del acto mismo por el que como Creador ha inscrito en la naturaleza humana la inclinación a unirse en sociedad con otros hombres. De ello se sigue que el otorgamien-

²⁰ *Defensio fidei*, 3, 6, 2. La edición de la *Defensio fidei* empleada en las citas es la edición de E. Elorduy y L. Pereña, CSIC, Madrid 1965.

²¹ *Defensio fidei*, 3, 2: “Utrum principatus politicus immediate a Deo sit, seu ex divina institutione”.

to divino del poder político no se hace inmediatamente a ninguna persona o grupo determinado, sino a la totalidad del pueblo. En términos actuales podría decirse que la soberanía política reside en el pueblo, o que la soberanía política es la soberanía popular. No son, pues, Locke ni Rousseau los pioneros de la soberanía popular, sino el filósofo y teólogo jesuita²².

Suárez considera que la tesis según la cual el poder político es conferido por Dios a los hombres de un modo *natural*, y no por institución positiva, es fácil de probar, y ello porque la existencia de este poder consta como necesaria a la simple razón natural, sin necesidad de apelar fe o a la revelación sobrenatural, siendo como es indispensable este poder para la conservación del orden y tranquilidad públicas y el logro del fin para cuya consecución el Estado ha sido creado. Que, en cambio, no ha sido concedido por Dios de un modo *positivo* lo prueba también Suárez alegando que si efectivamente el poder político hubiera sido entregado a la comunidad por medio de una institución y no de la naturaleza, no podría ser conocido por la sola razón natural, sino que debería haber dado a conocer por medio de una revelación divina. Y consta a ciencia cierta que esto es falso, dice Suárez contundentemente.

Además, al contrario de las pretensiones del rey de Inglaterra, el poder político procede de Dios y se transmite a la comunidad política, es decir al conjunto de los miembros de la comunidad política, sin intervención de intermediario alguno, de manera que “entre la comunidad y Dios no hay ningún intermediario por medio del cual este poder sea transferido”²³. La soberanía política resulta, pues, del hecho mismo de congregarse los hombres en un cuerpo político “sin intervención alguna de una voluntad creada”, es decir sin intervención de la voluntad del rey. Más aún, la soberanía resulta de tal modo de este simple hecho “que ninguna voluntad humana puede impedirla”, lo que de nuevo redunda en una mejor comprensión de la procedencia inmediata de Dios. Así pues, el rey no sólo no es mediador entre Dios y el pueblo, como pretendía la doctrina del “derecho divino de los reyes”, sino que es el pueblo el que media entre Dios (de quien recibe

²² En realidad, para mayor precisión, es necesario advertir que este concepto es típicamente de raigambre medieval y no moderna. Lo específicamente moderno en teoría política, salvo raras excepciones, como las de la doctrina jesuítica y la de algunos autores calvinistas, como Altusius, es la doctrina política que propende tanto hacia el absolutismo como el maquiavelismo, como se advierte con una línea imaginaria que une Marsilio de Padua, Maquiavelo, Bodin, Hobbes, Spinoza, Rousseau.

²³ *Defensio fidei*, 3, 2, 6.

inmediatamente el poder) y el rey (en quien lo delega, si así es su voluntad). Suárez, como puede verse, ha invertido audazmente por completo las pretensiones del absolutismo del rey Jacobo I²⁴.

Así pues, podemos recapitular diciendo que el poder político, en cuanto procede inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza humana, no reside en una persona o grupo determinado, sino que, siendo necesario para el mantenimiento de la propia comunidad política, reside en ésta en su totalidad y no en una parte de ella. La soberanía política, por tanto, “no reside en una persona determinada, por ejemplo, en Adán, Jacobo [rey de Inglaterra] o Felipe [rey de España], ni tampoco por naturaleza está en una persona particular; y proporcionalmente lo mismo sucede con el senado”²⁵. En virtud de la razón natural no se encuentra ningún motivo por el cual el poder político deba ser atribuido a una sola persona o a un determinado grupo más que a otro dentro de la comunidad política. Por tanto, el poder político soberano sólo reside en la comunidad política en su conjunto, que lo ha recibido *inmediata y naturalmente* de Dios sin disposición positiva alguna.

8.2.3. El ejercicio del poder: la democracia

Suárez tiene ya sólidamente establecido qué es la soberanía, cuál es su origen y cuál su sujeto titular. Después, pasa a analizar lo relativo a su ejercicio, es decir, cuál es la forma de gobierno más conforme con lo precedentemente dicho.

Que la soberanía resida en la comunidad política en su conjunto sin mediación humana de ningún tipo explica por qué la razón natural no impone una determinada forma de gobierno, tanto menos si se trata de la monarquía o la aristocracia, con las que Suárez supone ya realizada una expresa delegación del poder político. Así pues, la naturaleza no impone ninguna forma particular de gobierno y así lo ratifica la experiencia, por medio de la cual conocemos la innumerable variedad de formas de gobierno elegidas por los distintos pueblos, ninguna de las cuales “va en contra de

²⁴ Ratificando el pensamiento de Bellarmino, expresa Suárez esta doctrina con una audacia y firmeza doctrinal admirables: “Jamás negó el cardenal Belarmino que este poder [...] proceda directamente de Dios, sino que más bien lo supuso; ya que no ha puesto ningún intermediario entre el pueblo y Dios, sino que entre el rey y Dios quiso que el pueblo fuera el medio a través del cual recibe el rey esta clase de poder” (*Defensio fidei*, 3, 2, 6).

²⁵ *Defensio fidei*, 3, 2, 7.

la razón natural". Ahora bien, esto mismo demuestra que Dios no confirió el poder político a una sola persona, con lo que habría instituido la monarquía, o a una asamblea o grupo de nobles, instituyendo así la aristocracia. Si Dios hubiera obrado en cualquiera de estos modos habría resultado instituido directa y positivamente la monarquía o la aristocracia como formas *obligatorias e irremplazables* de gobierno. Desde luego en ese caso no habría otorgado el poder político *inmediatamente* a toda la comunidad, sino que habría ido más allá determinando positivamente mediante qué forma de gobierno los hombres deben regir la vida pública. "Y esto no es menos falso y absurdo de la democracia que de las otras formas de gobierno, ya que, primero, como la razón natural no señala como necesaria la monarquía o la aristocracia, así tampoco lo señala para la democracia [en cuanto forma de gobierno] [...]; y segundo, porque siendo de origen divino, no podría ser cambiada por los hombres"²⁶.

En lo tocante a si la democracia como forma de gobierno tiene su origen en una institución divina, Suárez mantiene una posición bien motivada. Razona del siguiente modo. "Si por institución divina hay que entender una institución positiva, hay que negar la conclusión. Si se entiende, por el contrario, una institución en cierta manera natural, puede y debe admitirse sin ningún inconveniente"²⁷. Es preciso advertir la gran diferencia que se da entre las formas de gobierno. La monarquía y la aristocracia no pueden ser introducidas más que en virtud de una institución *positiva* humana, es decir, por medio del pacto de delegación, porque la sola razón natural no determina como necesaria ninguna de esas forma de gobierno. Como, por otro lado, monarquía y aristocracia no son exigencias de la naturaleza humana, concluye Suárez que estas formas de gobierno no proceden inmediatamente de Dios. En cambio, la democracia podría existir sin una institución positiva, por la sola creación del hombre. Pues la razón natural dice que el poder político supremo es una pertenencia natural de la comunidad política, a no ser que sea transferido a otro sujeto mediante un pacto de delegación. Por tanto, mientras el poder político es ejercido legítimamente por el monarca o por el consejo de nobles sólo mediante delegación, su ejercicio es legítimo en la democracia por la sola naturaleza²⁸. En un sentido similar se expresa Suárez en el *De legibus*, diciendo: "Si bien el poder

²⁶ *Defensio fidei*, 3, 2, 8.

²⁷ *Defensio fidei*, 3, 2, 8.

²⁸ Cfr. *Defensio fidei*, 3, 2, 8.

político desciende del derecho natural, su determinación en un determinado tipo de potestad o de régimen depende del arbitrio humano”²⁹.

Ahora bien, que la democracia sea la única forma natural y originaria de un gobierno justo no significa que sea la más perfecta ni por tanto la más deseable. Es indudable que el derecho natural otorga de suyo inmediatamente el ejercicio legítimo del poder a la comunidad, pero no prescribe que dicho poder deba permanecer siempre en ella, ni que tenga que ser ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa o hasta que no haya sido realizado legítimamente la delegación por el que tiene potestad para ello. De hecho, Suárez, como otros muchos autores de su época, considera que la forma más perfecta de gobierno es la monarquía³⁰.

Concluye Suárez esta sólida y argumentada exposición denegando la pretensión absolutista del rey de Inglaterra y reafirmando que la monarquía es una institución constituida por delegación del pueblo. Así pues, “ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino únicamente por la voluntad y constitución humanas”. En defensa de esta regla áurea, motejada irónicamente por el propio rey como el “egregio axioma de la teología”, cita Suárez en su apoyo, después de reafirmarla como “certísima y muy necesaria para comprender los *fines* y *límites* del poder político”, una larga serie de testimonios de autoridad, entre los que sobresalen los de Cayetano³¹, Domingo de Soto³² y Luis de Molina³³ entre otros.

²⁹ *De legibus*, 3, 4, 1. En el mismo sentido afirma la *Defensio fidei* que “la forma del régimen temporal no ha sido definida o impuesta por Dios, sino que ha sido confiada a la libre elección de los hombres” (3, 3, 13).

³⁰ Cfr. *Defensio fidei*, 3, 2, 9

³¹ CAYETANO, *De auctoritate Papae et Concilii*, tract. 2, c. 10, ad 5, ad confirm. 2: “Nam (Deus) in ordine ad finem naturalem potestatem communitati indidit et non uni; in ordine autem ad finem supernaturalem, potestatem dedit uni et non communitati, prasfecit enim Jesum Christum, secundum quod homo est”..

³² DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure*, lib. IV, quaestio 4: De peculiare quorumdam dominio, art. 1. “Utrum hominum quispiam totius sit orbis dominus” [...] “Nam etsi ambas [potestates] a Deo procedant non tamen altera pars alteram, sed variis modis: prior scilicet (spiritualis) a Deo immediate: posterior vero (civilis) mediante lege natura, per civilem rempublicam”.

³³ LUIS DE MOLINA, *De iustitia*, vol. I, tract. II, disp. 21: “Tertio (differt potestas papalis a regia)

Con su doctrina política Suárez da un luminoso ejemplo de verdadera libertad de pensamiento, es decir, de aquella libertad de todo servilismo político que no conoce más deuda que la de la verdad.

Con la *Defensio fidei* se cierra la producción teológica de Suárez. El gran pensador, modesto en la vida y severo en las costumbres, se acercaba ya al ocaso de sus días. Humilde y magnánimo, trabajador infatigable, ajeno a los honores, cordial con todos y siempre unido a Dios en la oración, moría serenamente el P. Francisco Suárez Vázquez de Utiel, s.j. en Lisboa el 25 de septiembre de 1617 afirmando: "No creía que la muerte fuera tan dulce".

III. Conclusión: "Francisco Suárez: éste es el hombre"

Los méritos personales del pensamiento del autor granadino son muchos y de envergadura: una explicación acertada de la relación que se da entre fe y razón y entre filosofía y teología; un concepto de derecho y de ley impregnado de una visión cristiana y sanamente humanista del hombre, que aunque pone el acento en la voluntad, no olvida la dimensión intrínseca de la justicia y el necesario atenimiento a las exigencias de la ley natural de la legislación positiva que quiera ser considerada justa; la moderación y perspicacia demostradas en la cuestión espinosísima de la relación entre gracia y libertad; los conceptos de comunidad política, de Estado, de libertades y de los límites del poder del gobernante, atrevidamente innovadores, casi futuristas, si se los compara con las concepciones de que hacen gala sus coetáneos Maquiavelo, Hobbes y los teóricos del "derecho divino de los reyes". De todos estos indudables méritos se ha dado cuenta a lo largo de este artículo. Sería lamentable mezquindad querer ocultar su grandeza sólo porque nuestro autor no acertó en todo y plenamente.

En filosofía, de la que apenas se ha tratado aquí, ciertamente se le puede objetar un demérito, que es el que con frecuencia le ha sido más imputado. Se trata de la impugnación de *esencialismo* dirigida contra la filosofía de Suárez, cuyos propagadores más conocidos han sido Heidegger y Gilson; de un *esencialismo* que constituye la raíz misma del racionalismo moderno. Es menester reconocer que se trata de un observación que no carece de razón. Pero igualmente es de justicia reconocer que el *esencialismo* no fue

quod potestas Summi Pontificis non ab Ecclesia, sed a Christo in Ecclesia est instituía [...] Potestas vero laica principum saecularium de iure est humano, a Republica ipsa instituta et collata principi, ut disputatione sequenti erit manifestum".

inventado por Suárez. Lo había recibido por medio de la lectura de la gran mayoría de los autores del momento, pero sobre todo de autores como Enrique de Gante, Escoto, Egidio Romano; se le había transmitido en las lecciones universitarias en que troqueló su inteligencia filosófica; lo había padecido en las innumerables atribuciones espurias de tantas opiniones de autores agustinianos y nominalistas con que el verdadero pensamiento de santo Tomás había sido sofocado por una escolástica falta de penetración intelectual y creatividad filosóficas. En una palabra el *esencialismo*, junto con el nominalismo (iextraña combinación!, pues el uno no es más que la antítesis del otro), no eran sino la atmósfera intelectual del tiempo. Era imposible en este ambiente no inhalar el aire del *esencialismo* y sustraerse a su influjo por parte de quien transcurrió toda su vida en las tareas de estudiante, de profesor y de escritor.

Por ello mismo es menester hace ver que este estilo de pensamiento no puede ser atribuido en exclusiva a Suárez, como a veces algunos parecen hacer. Suárez mismo es más víctima que responsable de este nuevo estilo de filosofar. Si nos limitamos, antes de terminar, a hacer una relación de los grandes profesores y teólogos del momento que admiten la distinción real de esencia y ser, lo cual es un indicio siempre sintomático del grado de adhesión al auténtico pensamiento de santo Tomás, resulta sorprendente constatar que en el siglo XVI prácticamente ningún autor renombrado la mantiene. Ni siquiera los grandes maestros dominicos escaparon a esta atmósfera. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Mancio de Corpus Christi (maestro éste de Suárez): todos ellos, dominicos vinculados por la propia Orden al pensamiento de santo Tomás, invariablemente opinaron no sólo que no se daba tal cosa como la composición real de esencia y ser en el ente, sino que – lo que es más sorprendente aún – estimaron que tampoco santo Tomás la aceptaba. Si así estaban las cosas no es honesto entonces hacer responsable del *esencialismo* en exclusiva a Suárez.

Hemos visto algunos de los rasgos fundamentales del espléndido edificio filosófico-teológico del pensamiento del padre Francisco Suárez, edificio que ocupa 28 gruesos volúmenes en la edición de L. Vives. Procede ahora preguntarse de nuevo: ¿es Suárez un autor que debe ser ensalzado u olvidado? No creo que quepa otra posición justa que la de elegir la primera parte del dilema.